

O CONFLITO NAS OBRAS DE MAQUIAVEL E MARX: UMA TENTATIVA DE INTERPRETAÇÃO

THE CONFLICT IN THE WORKS OF MACHIAVELLI AND MARX: AN
ATTEMPT OF INTERPRETATION

*Carolina Stéphanie Rodrigues Gonçalves**

Cite este artigo: GONÇALVES, Carolina Stéphanie Rodrigues. O conflito nas obras de maquiavel e marx: uma tentativa de interpretação. **Revista Habitus:** Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p.63-74, maio. 2018. Semestral. Disponível em: <revistas.ufrj.br/index.php/habitus>. Acesso em: maio, 2018.

Resumo: Este artigo trata da concepção de conflito, isto é, o lugar ocupado pelo conflito civil, em duas propostas: a maquiaveliana e a marxiana, e sua relação com a liberdade política. Dentro desse quadro autoral, quanto à Maquiavel, veremos que o conflito aflorará não como uma força negativa a ser anulada, mas antes, como a condição mesma da liberdade - desde que racionalmente regulado pelos quadros institucionais e legais. Já para Marx, mediante sua visão dialética de conflito - que o vê, ao mesmo tempo, como negativo e positivo -, a luta de classes entre burguesia e proletariado conduziria, no limite, à extinção do conflito e à instauração da liberdade. Somente aí, com o desaparecimento dos antagonismos de classes e resolvida essa contradição, proviria a "libertação real". Por fim, concluo o artigo com uma breve análise das principais diferenças e semelhanças que poderiam ser aferidas entre Maquiavel e Marx no que se refere ao tema acima esposado, qual seja, a relação entre o conflito e a liberdade política.

Palavras-chave: Maquiavel; Marx; Conflito civil; Liberdade.

Abstract: This article deals with the conception of conflict, that is, the place occupied by civil conflict, in two proposals: the Machiavellian and the Marxian, and its relation to political freedom. Within this author's framework, as for Machiavelli, we will see that conflict will emerge not as a negative force, to be annulled, but rather as the very condition of freedom - as long as it is rationally regulated by institutional and legal frameworks. For Marx, through his dialectical view of conflict, which sees it both as negative and positive, the class struggle between the bourgeoisie and the proletariat would, in the limit, lead to the extinction of conflict and the establishment of freedom. Only then, with the disappearance of the antagonisms of classes and, resolved this contradiction, would the "real liberation"

exist. Finally, I conclude the article with a brief analysis of the main differences and similarities that could be gauged between Machiavelli and Marx in regard to the subject exposed above, that is, the relationship between conflict and political freedom.

Keywords: Machiavelli; Marx; Civil conflict; Freedom.

No presente artigo, busco oferecer uma análise interpretativa do conflito (o lugar que o conflito entre os grupos sociais assume) nas obras maquiaveliana e marxiana. Para tanto, demonstro, sucintamente, como o conflito entre os grandes e o povo aparece em Maquiavel e a relação desse com a liberdade política (I), a partir da priorização das seguintes questões: i) conflito entre quem; ii) qual a causa deste conflito; iii) como o autor o vê, se de forma negativa ou positiva, e em que circunstâncias ele é visto como positivo ou negativo; e iv) qual a relação entre conflito e liberdade política. Irei analisá-las a partir das aparições do conflito na sua própria obra *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, bem como em dois de seus comentadores: Lairton Moacir Winter e Maria Aparecida Azevedo Abreu. Em seguida, passo a examinar como o conflito entre as classes sociais (burguesia e proletariado) aparece nas obras *A ideologia alemã* (1845-1846) e *Manifesto do Partido Comunista* (1848), de Marx, e qual seria a sua relação com a liberdade política e a Revolução Social (II), visando mostrá-la sob as seguintes questões: i) qual a causa deste conflito; ii) conflito entre quem; e iii) qual a relação entre conflito e liberdade política. Concluo o artigo com uma breve análise das principais diferenças e semelhanças que poderiam ser aferidas entre Maquiavel e Marx no que se refere ao tema acima apresentado, qual seja, o conflito e a liberdade política.

1. Elogio à normalização da desunião e da discórdia: o acordo via desacordo

É por demais conhecida a passagem decisiva do capítulo quatro “A desunião entre plebe e senado tornou livre e poderosa a república romana”, do Livro I, dos *Discorsi*, em que Maquiavel apresenta sua concepção de conflito, isto é, o lugar ocupado pelo conflito civil em seu pensamento político realista (*verità effettuale delle cose*) - pensamento esse circunscrito pela sua teoria dos humores -, lançando, o autor em comentário, um novo olhar sobre aquele (o conflito).

Essa gente não quer notar que existe em cada governo duas fontes de oposição: os interesses do povo e os interesses dos grandes; que todas as leis que se fazem a favor da liberdade nascem dessa desunião, como o prova tudo quanto se passou em Roma [...]. Não se pode, pois, julgar essas dissensões como funestas, nem o Estado como inteiramente dividido, quando, durante um tão longo decorrer de anos, essas

dissensões não causaram exílio senão de oito ou dez indivíduos, condenações à multa de poucos cidadãos e à morte dum número menor ainda. Não se pode, de modo algum, chamar de desordenada uma república onde brilharam tantos exemplos de virtude; pois os bons exemplos nascem de boa educação, a boa educação das boas leis, e as boas leis dessas mesmas desordens, que a maior parte condena inconsideradamente. Na verdade, se examinarmos com a maneira pela qual terminaram, ver-se-á que nunca produziram nem exílios, nem violências funestas ao bem público, mas, pelo contrário, essas desordens fizeram nascer leis e regras favoráveis à liberdade de todos [...] (MAQUIAVEL, 2007, p. 22).

Aqui emergiria a dimensão conflitiva não mais como força negativa, nem como uma ameaça a ser anulada e extirpada, tal como via o pensamento tradicional clássico, medieval e humanista, que vislumbrava a construção da ordem estatal a partir da concórdia e do apelo à paz. Antes, e, paradoxalmente, o secretário florentino subverte-a e, à longa tradição que o precedera, vendo exatamente naquela não apenas uma salutaridade, mas, mais precisamente, a fonte fundadora da liberdade – desde que racionalmente regulada e atualizada pelos quadros institucionais e legais –, campo fundador este permanente e invariável. Onde amor à paz, à concórdia e à harmonia, onde, em suma-síntese, negatividade, o conflito seria visto como sendo constitutivo, incólume e inextirpável, “[...] afirma[ndo] que [ele] é condição e não causa de destruição da liberdade [...] [e] defende[ndo] que [a] coesão resulta[ria] do conflito e não de sua neutralização [...]” (WINTER, 2011, p. 48).

Isso nos permite chegar a uma primeira tônica: ter-se-ia o *conflito entre quem?* A análise dessas relações dos dois grupos sociais, os grandes e o povo, requer a consideração da natureza humana e suas características, em que aquelas serão percebidas e circunscritas. Essas características e, na sua esteira, seu traço característico, o desejo, podem ser um ponto de partida para perceber a *causa deste conflito*, tal como fora para Winter (2011) em seu artigo *A teoria dos humores de Maquiavel: a relação entre o conflito e a liberdade*, constituindo-se necessário compulsá-la. “Devemos nos lembrar, como ensina o florentino, que os homens ‘(...) são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos de ganhar (...)’” (WINTER, 2011, p. 49). A dinâmica do corpo político, em todo seu movimento, iria se radicar, assim, em um terreno de inconstância, desmedida, imoderação, insaciabilidade, variabilidade e ambição – o desejo, ou melhor dito, os humores, pulsões viscerais e motores, estes, de toda e qualquer ação humana, e que a todo custo tentariam levar a cabo e impô-los sobre os de seus opositores. Basta, aqui, pensarmos nas pulsões dos grandes, a saber, desejo de domínio, de exclusividade (exercício exclusivo do poder), e, noutra ponta, o desejo do povo, um desejo de não-dominação (“[...] desejo entendido como força de

resistência ao exercício exclusivo do poder dos grandes via participação nas magistraturas ou a rebelião" (WINTER, 2011, p. 58)).

Nesse sentido, uma vez compreendido o fundamento do conflito civil maquiaveliano, há que se compreender adequadamente sua dinâmica: em uma perspectiva afetiva do termo, o humor não poderia ser redutível à mera oposição de classes ou de interesses, não se definindo por aspectos econômicos. Enquanto desejos, e não interesses, isto é, enquanto heterogeneidade e dissimetria, e não homogeneidade, não nos espanta ser o conflito sempre irremovível, inesgotável, infundável e inextinguível, e a unidade inalcançável, nem mesmo não pode nos espantar que o florentino "[...] não [tenha feito] nenhum julgamento moral acerca dos dois desejos, como se um [pudesse ser] bom - o povo - e [o] outro [pudesse ser] mau - os grandes [...]" (WINTER, 2011, p. 51).

[...] [O] desejo de não ser dominado est[aria] [assim] longe de poder ser reduzido ao negativo do desejo de dominar, como se se tratasse de A e não-A. Caso se tratasse de uma contrariedade absoluta, uma contradição, a dinâmica política se encerraria uma vez afirmado um dos desejos. [...]. É porque não há contrariedade absoluta que os dois desejos pode[riam] então se afirmar e os conflitos manterem vigorosa a vida política. Mas isto não significa[ria] que um desejo po[deria] se afirmar independentemente um do outro: eles remete[riam] um ao outro indefinidamente. A relação entre esses desejos [pode ser] esclarecida quando pensamos que a unidade a que eles remetem não é anterior à sua oposição: eles não fazem parte de um todo. Antes, constitu[iriam] uma diferença (WINTER, 2011, p. 52).

E finaliza:

[Logo], [d]escortina[r-se-iam] dois desejos de natureza diferente que não são nem o desejo das mesmas coisas nem o desejo de coisas diferentes, mais dois desejos cujo ato de desejar é diferente [...] (WINTER, 2011, p. 58).

Dada a inseparabilidade conflituosa de um Estado real, estar-se-ia obrigado, por essa ser a marca distintiva do caráter desejoso da natureza humana, a lidar-se com ela, o que implicará em importantes consequências para o significado da liberdade política nas cidades maquiavelianas, em tudo propulsionada pelo conflito. Contudo, antes de me dirigir para *a relação entre conflito e liberdade política*, última tônica florentina a que nos dedicaremos, indiquemos outra: *em que circunstâncias ele, o conflito, seria positivo ou negativo?* Ames, citado por Winter, discutindo os limites do que pareceria, em um primeiro momento, ser uma irrestrita ode à dimensão conflitiva, é-nos indeclinável para que possamos brevemente estudar esta terceira tônica, visto que a extensão dos limites para que os tumultos, dissensões, oposições e inimizades convirjam para o bem comum, a ordem social e a liberdade no corpo político estatal não pode ser ignorada. "[...]

[D]e acordo com Ames, '(...) muito embora Maquiavel faça nascer dúvidas sobre a concórdia como ligação necessária da política, nem por isso faz um elogio sem limites ao conflito civil' (AMES, p. 183 apud WINTER, 2011, p. 48). Abreu (2013), em seu *A densidade conflitiva da república nos Discorsi de Maquiavel*, chama-nos a atenção para o que estaria a permitir a positividade do conflito (para a sua defesa) - seu poder de coesão sobre as divergências antagônicas, seu papel unificador e integrador no seio político e social. Isto é, para que o conflito devidamente importasse em uma unificação e permanência e pudesse justamente calibrar-se e qualificar-se positivamente, tal como desdobrar-se em Roma - e não como se passara em Florença, na qual, a partir do conflito, emergiram não bons efeitos e leis favoráveis ao bem comum, mas sim interesses facciosos, dos quais nos fala Maquiavel -, seria necessário que os conflitos de interesses atendessem a três requisitos concomitantemente: fossem *públicos, comuns e coletivos*, sendo o primeiro requisito seu fio unificador.

Sob o primeiro, os interesses conflituosos deveriam se utilizar para se tornarem aptos aos mecanismos institucionais de solução e para que abrissem caminho à garantia da liberdade política, de expedientes transparentes e públicos, acessíveis a todos, e não de manifestações secretas e ardilosas, como nos adverte Abreu (2013). Segundo, para pensar o *conflito de interesses maquiavelianos que se pretendem comuns* - com todas as dificuldades que essa proposição conteria, na medida em que se reconheceria que os interesses sempre se mostrariam parciais - seria necessário, para que os conflitos recebessem a tratativa positiva em Maquiavel, que deles se extraíssem sua pretensão e vocação para se tornarem interesses de toda comunidade.

[o]s interesses conflitantes vocacionados a serem alvos de soluções institucionais não são nunca aqueles de pequenos grupos, que pretendam, de alguma forma, obter algum tipo de distinção ou privilégio. Ao contrário, os interesses passíveis de serem expressos institucionalmente são aqueles que, ainda que sejam defendidos por um grupo - e isso sempre ocorre, porque os interesses são sempre parciais, tenham a pretensão de se tornarem interesse de toda comunidade. Apenas para dar um exemplo, não teria cabimento que um dos segmentos (povo ou aristocracia), interessado em obter benefícios na nomeação de determinados cargos públicos, pretendesse ver o seu desejo atendido por meio das instituições. Essa pretensão não tem vocação de se tornar comum, pois ela é, em sua essência, particularista, na medida em que visa o privilégio de uma parte dos cidadãos sobre os demais (ABREU, 2013, p. 93).

A partir da reflexão de Abreu (2013), finalmente, um último suposto pode ser estabelecido quando se trata do conflito: a *coletividade*. Aqui entramos numa

distinção cara à autora, e de todo diferente do que, intuitivamente, poder-se-ia supor, como ela própria sinaliza.

Quando dizemos coletivo, nesse caso, não estamos querendo dizer não individual [...], mas não faccioso. [...] Interesse faccioso é todo aquele que, individual ou não, tem índole facciosa, ou seja, a de produzir na comunidade política uma separação ou cisão. Nesse sentido é que Maquiavel afirma que “os partidos criam as facções que dividem as cidades, e originam a ruína dos Estados” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 34). Como se vê, o partido é uma coletividade, mas produz facções (ABREU, 2013, p. 94).

E continua:

Julgamos ser necessária para deixar claro que não é suficiente que os interesses, para integrarem o conflito tal como defendido por Maquiavel, sejam não individuais. Interesses não individuais podem ser facciosos e, nessa medida, particulares, como qualquer outro interesse individual. [Portanto,] [o] conflito de interesses de que fala Maquiavel é, portanto, aquele que se d[aria] a partir de interesses coletivos e comuns [...] (ABREU, 2013, p. 94).

Por fim, *qual seria a relação entre conflito e liberdade política?* Ou, articulando melhor essa indagação, tal como o fez nosso interlocutor principal, Winter, “Como, então, compreender que a liberdade seja possível se o conflito está sempre presente?” (WINTER, 2011, p. 59, grifo do autor). A partir das reflexões acima – de descoberta de uma sociedade conflituosa pelo secretário florentino, que teria como pano de fundo o desejo, e se desenvolveria no campo do poder –, algumas pistas se abrem para o desatamento de tal nó político e, por conseguinte, para a percepção da liberdade.

A origem da liberdade, em si, residiria, ela mesma, em toda essa densidade social de que viemos falando, pois ela seria contingencial e política, e da própria grandeza dos conflitos sociais, portanto, dependeria a liberdade (conclusão, essa, escandalosa e aberrante para seus contemporâneos). Dela nasceriam, para o florentino, as boas leis. Por si sós, todavia, como Abreu (2013) nos deixa claro, elas não poderiam ser pensadas como a origem da liberdade. “[...] [N]ão [sendo] 'em si a origem da liberdade'” (ABREU, 2013, p. 91), não poderiam também ser pensadas como “os únicos elementos constitutivos da comunidade política e de sua liberdade” (ABREU, 2013, p. 92), porém como meras fontes desta, na medida em que expressariam, catalisariam e extravasariam (ainda que precária e temporariamente) os conflitos binários de interesses. Como Maquiavel não definira textualmente e com precisão esta acepção, qual seja, a de liberdade, a prática acadêmica constante lançou-se em tentativas de conceituação que mais adequadamente poderiam ser próximas da que o florentino teria em mente.

Para finalizarmos essa primeira seção, a de *como o conflito entre os grandes e o povo aparecera em Maquiavel e qual a sua relação com a liberdade política*, esboçaremos, então, a aceção que, em nossa modesta apreensão, parece-nos a mais adequada:

[...] convém recordar que, desde o século XIII, *liberdade* indica, na linguagem dos políticos, a possibilidade de atuar na direção do Estado [...]. Gennaro Sasso insiste nesta última, para quem, de fato, o sujeito e protagonista da liberdade, para Maquiavel, [seria] sobretudo o Estado: "Aquilo que enfim conta[ria], para Maquiavel, não [seria] que os cidadãos [fossem] 'livres', mas que o estado [fosse] efetivamente 'senhor' de seu conteúdo, e para isso dur[aria], - por isto, e neste sentido, os cidadãos deve[riam] ser livres [...]. A liberdade não [seria], pois, senão o termo que compreende[ria] em si os atributos específicos do estado 'bem ordenado', na sua forma régia, e sobretudo, na 'republicana'" (SASSO, 1980, p. 470-471 apud WINTER, 2011, P. 61).

2. Qual o lugar que o conflito assume na proposta marxiana e qual a sua relação com a liberdade?

Mundo real. Meios reais. Relações reais. Atividade sensível humana. História real. A tendência a uma espécie de historicismo, expressa no texto *A ideologia Alemã* (1845-1846), nesse dado momento do pensamento de Marx, pretende-se liberta dos limites de "[...] pomposas ações dos príncipes e dos Estados" (MARX; ENGELS, 2007, p. 39). Na concepção idealista da história, o raciocínio às avessas - que partia das formações ideais para explicar a práxis material, e não explicando aquelas a partir destas - descuidara dessa base real da história ou ao menos acessorizá-la, dando azo "[...] às rédeas de seu corcel especulativo" (MARX; ENGELS, 2007, p. 50) e vendo, assim, apenas ações políticas dos príncipes e dos Estados e circunscrevendo-se a elas.

Desfazendo-se de toda essa concepção anterior e dissolvendo tudo o que considerava como "todo esse lixo", fraseológico e abstrato, nos fatos empíricos e na sua base correspondente - as atividades sensíveis humanas - em conexão com a história da indústria e das trocas, visa Marx, antes, a chegar aos e reconhecer os homens realmente existentes, e apreendê-los ativamente, o que coloca em pauta suas condições de vida e as conexões sociais, dadas que os fariam serem como são e os contaminariam. Tomando convergentemente materialismo e história, o que se definiria como *causa do conflito* sê-lo-ia a divisão do trabalho, que "[...] só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual" (MARX; ENGELS, 2007, p. 35), e cuja maior divisão seria, para Marx, a separação entre cidade e campo. Com ela (a *divisão do trabalho*), as determinações econômicas, políticas e ideológicas (força de produção, estado social e a consciência), nos dirão Marx e Engels, não só se

encontrarão em contradição, como somente poderiam se encontrar de tal modo, pois é com ela que todas essas contradições estarão dadas, na medida em que

[...] com a *divisão do trabalho* está dada a possibilidade, e até a realidade, de que as atividades espiritual e material - de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo - caibam a indivíduos diferentes, e a possibilidade de que esses momentos não entrem em contradição reside somente em que a divisão do trabalho seja novamente supressumida [...] (MARX; ENGELS, 2007, p. 36, grifo do autor).

Discutindo a divisão do trabalho como um problema crucial em sua teoria das classes sociais, por sua vez circunscrita à concepção marxista da história das sociedades, explicita que não só com ela estariam dadas as contradições, mas que, simultaneamente, ela implicaria em diferenças e, mais do que isso, desigualdades, quantitativas e qualitativas, da distribuição do trabalho e de seus produtos. Cuidando de explicitar com mais clareza, uma expressão importante é, aqui, introduzida pelo autor em sua discussão: a *propriedade*. Para ele, esse termo significa "[...] o poder de dispor da força de trabalho alheia" (MARX; ENGELS, 2007, p. 37), correspondendo identicamente essa expressão à própria, de divisão do trabalho.

Além de a divisão do trabalho condicionar as classes e a dominância de uma classe sobre as demais, outra decorrência levantada é a separação/contradição entre os reais interesses particulares e o interesse coletivo, sem dúvida, pertinente, na medida em que o desenvolvimento da luta entre as classes assumiria não mais do que formas ilusórias (como as lutas no interior do Estado), autonomizando-se e se separando, ainda que sempre permaneçam descansadas sobre as lutas reais entre as diferentes classes - sua base real.

Logo que o trabalho começa a ser distribuído, cada um passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar [...]. Por meio da divisão do trabalho, já está dada desde o princípio a divisão das *condições* de trabalho, das ferramentas e dos materiais, o que gera a fragmentação do capital acumulado em diversos proprietários e, com isso, a fragmentação entre capital e trabalho, assim como as diferentes formas de propriedade. Quanto mais se desenvolve a divisão do trabalho e a acumulação aumenta, tanto mais aguda se torna essa fragmentação. O próprio trabalho só pode subsistir sob o pressuposto dessa fragmentação (MARX; ENGELS, 2007, p. 37-38; 72, grifo do autor).

Transitemos, agora, dessa que se constituía como uma das principais forças da história que se manifestara até aqui e se impusera não voluntariamente aos indivíduos - a divisão do trabalho -, para uma segunda tônica marxiana: *conflito entre quem?* Essa fixação da atividade social, esse campo de atividade exclusivo, em suma, essa exploração estrutural e objetiva é que Marx chamará de

luta de classes - de luta entre classes exploradoras e exploradas, dominantes e dominadas, opressoras e oprimidas -, independentemente das diferentes formas pelas quais tenham sido revestidas ao longo da história.

A estruturação em classes distintas e que poderia ser concebida em constante oposição (ainda que mais ou menos oculta) permite-lhe afirmar ser, em nossa época atual, entre burguesia e proletariado, uma guerra civil entre este e aquela que começaria mesmo com a existência do segundo. A primeira, "[...] a classe dos capitalistas modernos, proprietários dos meios de produção social que empregam o trabalho assalariado" (MARX, 2010, p. 40, grifo do autor); a segunda "[...] a classe dos assalariados modernos que, não tendo meios próprios de produção, são obrigados a vender sua força de trabalho para sobreviver" (MARX, 2010, p. 40, grifo do autor), assim deveriam permanecer - os que "[...] trabalham não lucram e os que lucram não trabalham" (MARX, 2010, p. 54) - caso não quisessem ser destituídas e privadas de seu meio de vida, como nos advertem Marx e Engels (2007).

Os indivíduos singulares formam uma classe somente na medida em que têm de promover uma luta contra uma outra classe; de resto, eles mesmos se posicionam uns contra os outros, como inimigos, na concorrência. Por outro lado, a classe se autonomiza, por sua vez, em face dos indivíduos, de modo que estes encontra[riam] suas condições de vida predestinadas e recebem já pronta da classe a sua posição na vida e, com isso, seu desenvolvimento pessoal; são subsumidos a ela (MARX; ENGELS, 2007, p. 63).

Lê-se mais adiante, já no *Manifesto do Partido Comunista* (1848), que o autor procura colocar a noção de liberdade atual no seu devido lugar, apontando o fato de que esta não passaria de uma liberdade burguesa: "[p]or liberdade, nas atuais relações burguesas de produção, compreende-se a liberdade de comércio, a liberdade de comprar e vender" (MARX, 2010, p. 53); e que, portanto, na medida em que o capital avançara - revolucionando continuamente os instrumentos de produção, as relações de produção e as relações sociais -, impusera e imprimira uma "única liberdade", apoteosando-a e venerando-a, em detrimento das "[...] numerosas liberdades conquistadas duramente" (MARX, 2010, p. 42).

Neste sentido, a liberdade real não se reduziria a esta concepção interesseira - mero preconceito burguês - erigida à imagem e semelhança dos interesses do modo de produção burguês, esclarecendo, ademais, ser a "libertação" real não fruto de um ato de pensamento, mas sim de um ato histórico. Trata-se, assim, portanto, de uma erradicação, de qualquer modo, da liberdade, porque tratar-se-ia aqui de uma liberdade fidelizada à individualidade e à independência burguesas. Uma liberdade aprisionada por uma base proprietária privada (repise-se, uma liberdade burguesa). Dessa forma, Marx sacode o uso e a

semântica acomodada de determinados termos, como cultura e direito, mas, principalmente, o de liberdade - determinados pelas relações de produção e de propriedade burguesas. "É a supressão dessa situação que a burguesia chama de supressão da individualidade e da liberdade. E com razão. Porque se trata efetivamente de abolir a individualidade burguesa, a independência burguesa, a liberdade burguesa" (MARX, 2010, p. 53).

Uma vez explicada como a sociedade capitalista se constituía, bem como suas concepções e ideias dominantes, Marx identifica como elas poderiam deixar de existir e serem dissolvidas - uma derrubada que, para ele, seria inevitável, à qual se seguiria a vitória do proletariado e a regulação comunista da produção (caracterizando-se pela abolição das relações de propriedade privada burguesas; supressão do *trabalho abstrato*; e pela supressão dos antagonismos e da dominação de todas as classes ao serem superadas as próprias classes).

Em seu objetivo de dominação, Marx precisa os "preâmbulos" revolucionários necessários à superação da antiga forma de sociedade e à superação da dominação em geral pelo proletariado. Ou seja, em um primeiro "momento" (na primeira fase da revolução operária), era exigido do proletariado (tal como seria exigido de qualquer classe que almejasse à dominação) "[...] primeiramente conquistar o poder político, para apresentar seu interesse como o interesse geral [...]" (MARX; ENGELS, 2007, p. 37). A consequência mais flagrante dessa obrigação e de sua fase - de elevação do proletariado à classe dominante - é nos indicada no *Manifesto*: a conquista da democracia.

Como apontado pelos próprios Marx e Engels, as inferências de que o comunismo seria "[...] um *estado de coisas* [...] que deve ser instaurado, um *Ideal* para o qual a realidade deverá se direcionar" (MARX; ENGELS, 2007, p. 38, grifo do autor) seriam, em verdade, falaciosas, pois eles o consideraram um movimento *real*, adotando como coordenadas necessárias desse movimento prático a própria realidade efetiva e os próprios pressupostos atualmente existentes - aqui, por exemplo, as forças produtivas não seriam mais forças de produção, mas forças de destruição. Nesse ponto, para que a Revolução Social irrompa e, com ela, a libertação de cada indivíduo singular de diversas limitações, dois pressupostos *práticos* seriam absolutamente necessários: "[...] o desenvolvimento universal das forças produtivas e o intercâmbio mundial associado a esse desenvolvimento" (MARX; ENGELS, 2007, p. 39).

Enfrentando algumas questões que relacionariam, por fim, o conflito, a Revolução Social e a real liberdade (pública)**[1]**, voltemo-nos, para finalizar, a contribuições dos próprios:

A classe revolucionária, por já se defrontar desde o início com uma *classe*, surge não como classe, mas sim como representante de toda a sociedade; ela aparece como a massa inteira da sociedade diante da única classe dominante. Ela pode fazer isso porque no início seu interesse realmente ainda coincide com o interesse coletivo de todas as demais classes não-dominantes e porque, sob a pressão das condições até então existentes, seu interesse ainda não pôde se desenvolver como interesse particular de uma classe particular (MARX; ENGELS, 2007, p. 48-49, grifo do autor).

E continuam:

[...] a revolução, portanto, é necessária não apenas porque a classe dominante não pode ser derrubada de nenhuma outra forma, mas também porque somente com uma revolução a classe que *derruba* detém o poder de desembaraçar-se de toda a antiga imundície e de se tornar capaz de uma nova fundação da sociedade" (MARX; ENGELS, 2007, p. 42, grifo do autor).

E finalizemos:

É somente na comunidade [com outros que cada] indivíduo tem os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; somente na comunidade, portanto, a *liberdade* pessoal torna-se possível. Nos sucedâneos da comunidade existentes até aqui, no Estado etc., a liberdade pessoal existia apenas para os indivíduos desenvolvidos nas condições da classe dominante e somente na medida em que eram indivíduos dessa classe. [...] Na comunidade real, os indivíduos obtêm simultaneamente sua *liberdade* na e por meio de sua associação (MARX; ENGELS, 2007, p. 64, grifo nosso).

Considerações finais

Dois "pensadores malditos". Dois "realistas". Mas, em uma ponta, o pessimismo, noutra, o otimismo. Em uma, uma "filosofia política". Noutra, uma "filosofia econômica da história". A hipótese? É com Ames (2008) que se encontra, a nosso ver, o argumento que, respondendo à hipótese erigida, seria responsável por explicar o afastamento da análise maquiaveliana da interpretação marxiana.

A hipótese que nos parece oferecer uma possibilidade de resposta é a diferente interpretação do conflito: ambos entendem que o real social não é um todo homogêneo, e sim cindido em duas forças principais; no entanto, enquanto para Maquiavel o dissenso é motivado por desejos ou por humores inconciliáveis entre si, para Marx a oposição entre as duas forças em conflito é provocada pela distinta posição de cada uma delas em relação à posse dos meios de produção (AMES, 2008, p. 56).

Dessa descrição de uma diversa compreensão daquilo que é causa mesma da fratura fundamental e principal da sociedade - dois grupos antagônicos -, do

lado de Maquiavel, decorreria a impossibilidade de se esperar, em uma sociedade, a revogação da dominação, já que o mundo seria, pois, sempre o mesmo (inobstante as variações entre bom e mau). O conflito não é visto por ele, assim, como uma excrescência, como um problema, como um defeito. Seria, desde a ótica do secretário florentino, permanente, irreduzível e eterno, e exatamente desta fermentação constitutiva - os homens se oporem entre si e não se encontrarem em harmonia - é que tender-se-ia à maximização da liberdade e a um engendramento jurídico garantidor, "[...] não faz[endo] [assim] mais sentido falar, [em Maquiavel], de solução definitiva do problema político" (AMES, 2008, p. 57), nem de culminância do processo. A liberdade nasceria precisamente do processo institucional da desunião (seria o conflito civil regulado o lugar de emergência da liberdade), colocando em pauta, para escândalo de seus contemporâneos (e ainda para alguns analistas políticos de nosso tempo), a necessidade da manutenção da heterogeneidade das relações políticas.

Para o florentino, numa sociedade sem contradições não haverá lugar para a contestação e a divergência. Consequentemente, a verdade e a justiça estarão congeladas para sempre. Por isso, ele não se interessa em saber como os homens deveriam viver, mas como eles efetivamente podem viver. Não sonha com o melhor dos mundos, mas limita-se a buscar o menos ruim dos regimes (AMES, 2008, p. 59).

Porém, repise-se: essa liberdade não passa, em Maquiavel, conscientemente, de uma liberdade precária, efêmera, instável e não-integral, pois "[a] liberdade absoluta coincid[iria] [...] com a eliminação de toda diferença: restaria unicamente o povo" (WINTER, 2011, p. 70). É, assim,

[m]ais do que um triunfo final, [...] apenas uma trégua, um momento de perfeição. [...] Uma sociedade absolutamente livre, em vez [portanto] de ser a realização da perfeição humana, é a concretização de uma vida política degradada ao máximo (AMES, 2008, p. 57).

O que não se dá como possibilidade em Maquiavel (de supressão da dominação e da exploração), dá-se para Marx, que, embora tenha reconhecido que "[a]té hoje, fez-se da violência, da guerra, do saque, do latrocínio e assim por diante as forças motrizes da história" (MARX; ENGELS, p. 69), entrevê, no vir a ser, mas a partir do que é, a revolução como a força motriz da história. Mediante sua visão dialética de conflito - que o vê, ao mesmo tempo, como negativo e positivo -, a luta de classe entre burguesia e proletariado conduziria, necessariamente, à ditadura do proletariado e, por conseguinte, à extinção do conflito (na medida em que essa ditadura nada mais seria do que a transição para a abolição de todas as classes e para uma sociedade sem classes) e à instauração da liberdade.

Dada a incompatibilidade de existência da burguesia com a sociedade, e o esgotamento, para esta, de existir sob a dominação e jugo daquela, de maneira inelutável, assim, o tumulto - revolucionário - a arrastaria para a emancipação, "[...] [n]uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos" (MARX, 2010, p. 59). Somente aí, findada o que seria a última forma contraditória do processo de produção (com o desaparecimento dos antagonismos de classes e resolvida essa contradição) - onde a "libertação real" -, haveria o começo da liberdade (que, até hoje, não passara, para Marx, de mais uma bravata burguesa - tal como todo "vosso direito" -, atrás da qual se ocultaria meros interesses burgueses).

Assim, a crítica ao que seriam "meros preconceitos burgueses" - as noções burguesas de direito e lei, por exemplo - evidencia-se como em absoluta dessemelhança com Maquiavel, que prefere, por conveniência política, o reino da lei, os princípios jurídicos instituídos - em suma: a solução institucional pela via legal, constituindo-se como "[...] afirmação de um modo de coexistência, em certas fronteiras, de tal sorte que [...] [a] coisa pública não pode ser a coisa de um só ou de uma minoria" (LEFORT, 199, p. 170 apud AMES, 2008, p. 64).

Finalmente, contatados em suas principais diferenças, façamos, enfim, nosso fecho, ficando com uma lição de nosso último comentador, trazido, por nós, à colação: José Luiz Ames (2008):

O mais prudente, parece, é manter o diálogo entre o observador sem ilusões e o profeta. O primeiro nos ajuda a desconfiar das formas políticas, como, por exemplo, a democracia à moda norte-americana ou os comunismos, hoje um tanto desacreditados, apresentados como perfeitos. Auxilia-nos igualmente a acreditar na possibilidade da restauração da liberdade, por pior que seja a tirania: os Estados são construções da vontade humana. Enfim, a acreditar que todos os impérios um dia se arruinarão. O segundo nos permite descobrir que a economia capitalista globalizada não é o fim da história, como querem nos fazer crer; também nos incentiva a buscar ideias de perfeição como possibilidades intra-históricas. Enfim, ambos nos ensinam que a política é a fecundação recíproca de rei e profeta, de ação cotidiana, contingente e utopia, de uma justiça e solidariedade plenas (AMES, 2008, p. 65). 🌐

NOTAS

* A autora, à época da submissão, cursava o 6º período do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alfenas. E-mail: crln.stephanie@gmail.com

[1] Se assim pudermos adequadamente adjetivá-la, uma vez que o poder público, sob essa concepção, perderia seu caráter político no curso do desenvolvimento da revolução proletária, na medida em que os poderes de uma classe para a opressão

de outra seriam destruídos pela destruição das classes em geral e pela própria destruição da dominação do proletariado como classe.

REFERÊNCIAS

- ABREU, M. A. A. A densidade conflitiva da república nos *Discorsi* de Maquiavel. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 12, 2013.
- AMES, J. L. Uma teoria do conflito: Maquiavel e Marx. **Educere et educare**, v. 3, n. 6, 2008.
- MAQUIAVEL, N. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, 1845-1846. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, K. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- WINTER, L. M. A teoria dos humores de Maquiavel: a relação entre o conflito e a liberdade. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 19, 2011.

Recebido em 23/10/2017

Aprovado em 21/11/2017